Capítulo 4

Rousseau e a utopia da cidadania

Objetivo deste capítulo é apresentar a teoria política de Jean-Jacques Rousseau, um dos mais influentes pensadores políticos de todos os tempos. O aluno deverá prestar atenção às diferentes perspectivas tomadas pelo nosso autor em analisar as questões relativas ao surgimento da sociedade civil e do Estado.

O indivíduo está no centro não somente da filosofia política de ***Jean-Jacques Rousseau*** (1712-1778), mas de todo o seu pensamento.

Sobre Rousseau veja-se DENT 1996, PRADO 2008, QUIRINO e SADEK 2003, STAROBINSKI 1991 e VIEIRA 1997.

Também quando fala da comunidade política e invoca o sacrifício de qualquer individualidade em prol desta última, ele o faz pensando no bem-estar individual, na convicção de que os indivíduos podem atingir a própria felicidade somente como membros de uma comunidade. Neste sentido, a obra de Rousseau pode ser considerada como a tentativa de responder a uma pergunta simples, mas crucial: que caminho o homem (a saber, cada indivíduo) deve percorrer para chegar à felicidade, isto é, à *verdadeira* felicidade, sem deixar-se enganar pelas falsas promessas da fama, da riqueza ou do poder?

Se lermos com atenção o que Rousseau escreve sobre o contrato social, a virtude, o patriotismo, a educação etc., podemos constatar que todas estas temáticas têm importância essencialmente em relação a tal pergunta, já que diz respeito a coisas que não são boas em si, mas somente como possíveis instrumentos para a felicidade.

Esta consiste, primariamente, no simples gozo imediato da existência – gozo que caracteriza a vida dos homens no estado de perfeita autarquia no qual eles vivem originariamente (uma autarquia também emocional, já que no estado natural o homem não precisa dos outros de nenhum ponto de vista). Contudo, Rousseau identifica não um, mas vários caminhos para chegar à felicidade.

Podemos ser felizes (1) como *ser humano* no estado originário, (2) como *cidadão* de uma república bem-ordenada, (3) como *Emílio* ou (4) como o *Jean-Jacques* dos *Devaneios* (ROUSSEAU 1986). A primeira possibilidade é praticamente preclusa – pelo menos para nós, homens civilizados (Rousseau menciona como possível exceção os “selvagens” que ainda vivem na inocência originária). A segunda é extremamente difícil de ser realizada, como veremos. A terceira é a descrita no livro *Emílio* (ROUSSEAU 1995), isto é, a vida do indivíduo dotado de uma persovnalidade moral construída substancialmente fora do Estado: embora cidadão no sentido moderno do termo, não chega a sê-lo no sentido próprio (que seria o da segunda possibilidade); obrigado a viver em sociedade, ele deve tentar fazê-lo sem deixar-se corromper por ela, é “um selvagem feito para morar nas cidades”, como escreve Rousseau. Finalmente, Jean-Jacques é o indivíduo decepcionado pelos seus semelhantes que se libertou de qualquer laço social para retirar-se no mais completo isolamento.

Liv I

Thetis plonge Achille dans le Styx.

ÉMILE

OU

DE L'ÉDUCATION.

Par J. J. Rousseau,

Citoyen de Genève.

Sanabilibus ægrotamus malis; ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari velimus, juvat.

Sen. de irâ. L. II. c. 13.

TOME PREMIER.

A AMSTERDAM,

Chez Jean Néaulme, Libraire.

M. DCC. LXII.

Avec Privilege de Nosseign. les États de Hollande & de Westfrise.

Primeira edição do livro Emílio, de Rousseau, no qual o autor tenta mostrar o caminho necessário para educar um homem à felicidade. O livro é uma das mais importantes obras da Filosofia da Educação.

As últimas três figuras têm todas algo da primeira, do homem “natural”, que deveria servir sempre de orientação para nossas tentativas de chegar à felicidade. O cidadão (o verdadeiro) alcança esta última através de uma identificação tão completa com a sua comunidade que equivale quase (quase!) à unidade originária consigo mesmo na qual consistia a autarquia do homem natural. Emílio se aproxima de tal ideal de autarquia tanto quanto as circunstâncias o permitem (ao final ele deve aprender uma profissão, casar-se, viver entre os outros etc.). Jean-Jacques parece aproximar-se mais do que todos do ideal pelo fato de ter-se retirado de qualquer sociedade, mas seu afastamento do mundo corrupto é essencialmente o resultado de uma amarga decepção e é, portanto, sintoma e expressão de uma profunda infelicidade.

Este peculiar **eudaimonismo** caracteriza Rousseau e o diferencia da maioria dos filósofos modernos de Hobbes a Kant. O **hedonismo** de Hobbes é expressão de sua visão mecanicista da nature-

Eudaimonismo
Doutrina filosófica que entende que a moralidade consiste na procura da felicidade. A teoria de Aristóteles é um exemplo dessa doutrina.

Hedonismo
Sistema filosófico que considera o prazer como único fim da vida.

za humana, a partir da qual a felicidade é identificada com o gozo do que é agradável e prazeroso: ela é, portanto, um estado pontual (sendo o gozo uma experiência limitada no tempo) que pode em cada momento transformar-se no seu oposto (como quando a sensação agradável que o vinho nos dá pode tornar-se mal-estar se bebemos demais). No caso de Kant, o caminho para a felicidade é único e passa pela obediência à lei moral: a felicidade deve, portanto, ser merecida. Para Rousseau, a felicidade é um estado natural que não precisamos merecer, mas simplesmente apreciar.

4.1 Estado originário e corrupção

A tarefa que Rousseau se coloca é diferente da de Hobbes ou de Locke. Ele não tenta descrever uma ordem social vista como uma situação de paz que segue ao conflito do estado de natureza, mas restabelecer numa certa forma a ordem natural destruída pelos homens, como afirma na primeira versão do ***Contrato Social, conhecida como Manuscrito de Genebra (MG 120 s.)***. Contudo, ele não aspira a voltar ao estado de natureza (como muitos contemporâneos, começando por Voltaire, afirmavam), já que "perdemos definitivamente a paz e a inocência" originárias (MG 115). Nunca os homens modernos conseguirão sentir a felicidade dos homens no originário estado de natureza (ibid.). Portanto, Rousseau visa à criação de uma forma de vida política que **(a) repare a injustiça da sociedade atual e (b) leve os homens a um estado de felicidade semelhante, ainda que não igual, àquele originário**. A ordem política em questão deveria reunir os aspectos positivos do estado originário (a felicidade) e da sociedade civil (a compaixão e a solidariedade que são possíveis somente nela). Consideramos, então, a descrição do estado de natureza originário que Rousseau oferece no *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755). Em tal estado, os homens são felizes porque vivem em isolamento e **autarquia** e não têm outras necessidades que as animais (DD 57 ss.). O homem natural não é nem um "animal que fala" (*zôon lógon échon*), nem um "animal que vive na pólis" (*zôon politikón*) como afirmava Aristóteles, antes ele não possui linguagem e vive isolado dos semelhantes (Rousseau não se limita a adotar um individua-

Para as citações das obras de Rousseau servir-me-ei das seguintes siglas: CS = *Contrato Social* (em ROUSSEAU 1999), DD = *Discurso sobre a origem da desigualdade...* (em ROUSSEAU 2000), MG = *Manuscrito de Genebra* (em ROUSSEAU 2003), PCC = *Projeto de constituição para a Córsega* (em ROUSSEAU 2003).

lismo metodológico ou legitimatório como Hobbes ou Locke; ele parte da idéia de que indivíduos isolados são historicamente anteriores a qualquer forma de associação, incluída a família; o seu é, portanto, um individualismo ontológico). É comum a idéia de que para Rousseau o homem seria naturalmente bom, mas isto precisa ser especificado melhor. No estado originário o homem não nutre sentimentos hostis para com os outros (contrariamente aos indivíduos no estado de natureza hobbesiano), mas nem por isso ele é bom num sentido positivo: ele não ama os outros, que lhe são antes indiferentes. Ele é dominado pelo **amor de si mesmo**, que não deve ser confundido com o amor-próprio. O primeiro é "um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude" (DD 146). O segundo é um sentimento nascido na sociedade e é a causa de inúmeros males, como veremos. Finalmente, o homem é dotado por natureza de uma faculdade de aperfeiçoamento, a **perfectibilidade**, que é "a fonte de todos os males do homem" (DD 65), já que o leva a afastar-se do estado originário. A própria natureza humana faz com que os homens deixem tal estado, então. Portanto, eles não podem ser censurados por isso. O que Rousseau critica é o fato de os seres humanos terem tomado um caminho que os afastou da felicidade. A atual situação de infelicidade, desigualdade e injustiça é provocada pelos homens, não pela natureza, já que não é ela que lhes prescreve perseguir seu interesse particular à custa dos outros homens. Rousseau não deseja, então, voltar ao originário estado de natureza, mas modificar os êxitos do processo que levou os homens à civilização e à sociedade – processo que Rousseau reconstrói de forma hipotética.

Rousseau entende que o homem natural ao sair de seu estado de natureza pode optar entre dois caminhos: o da felicidade ou o da miséria humana. Busque ficar atento para saber compreender cada um desses caminhos para Rousseau.

A natureza apresenta aos homens todo tipo de obstáculos, para obrigá-los a aperfeiçoar sua razão. A primeira reação deles é tentar superá-los com a ajuda dos outros. Surgem, portanto, formas

primitivas de comunidade que, porém, duram somente o tempo necessário para encarar a dificuldade que as provocou. Contudo, perante grandes catástrofes naturais e obstáculos climáticos, tornam-se necessárias formas de vida comum mais duradouras. Com elas nascem a linguagem, a família e as primeiras comodidades que degeneram rapidamente em necessidades (DD 91). Mas a conseqüência principal é o fim da autarquia originária, não somente no sentido material, mas primariamente em sentido psicológico: quando os homens entram em contato com seus semelhantes por muito tempo começam a comparar-se uns com os outros. Este é "o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício" (DD 92). O amor de si mesmos, que os impele à autoconservação, se torna amor-próprio, que os impele a procurar a estima de outrem. Dele surge aquele "desejo universal de **reputação**, de honrarias e de preferências que nos devora", que "excita e multiplica as paixões" e que "cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie" (DD 111). Os homens preferem contender por bens fúteis como honra, glória e privilégios sociais em vez dos bens verdadeiramente necessários. Enquanto os homens desejarem bens inúteis e exclusivos (pois nem todos podem gozar de honra, fama etc. no mesmo grau) não poderão nunca ser felizes e o conflito entre eles não cessará.

Por isso, Rousseau elabora um modelo de ordenamento social que não se limita a conciliar entre si os interesses materiais dos indivíduos (já que tais interesses não são tão decisivos quanto as paixões) e aspira antes a tornar os homens senhores de suas paixões, começando pela "paixão dominante", a saber, o desejo de honra.

Contudo, ele não pretende eliminar tais paixões, já que isso seria impossível. Portanto, Rousseau tenta dirigir a ambição humana a um outro objeto, que não a "falsa" honra pessoal derivada da riqueza ou do nascimento; este outro objeto é o amor à pátria. Isso não é fácil, já que:

> "os cidadãos só se deixam oprimir quando, levados por uma ambição cega e olhando mais abaixo do que acima de si mesmos, a dominação

> torna-se-lhes mais cara do que a independência e quando consentem em carregar grilhões para por sua vez poder aplicá-los" (DD 110).

A ambição faz com que os homens desejem dominar os outros e para isso eles se dispõem até a sacrificar sua liberdade. Preferem, em suma, ser vassalos de um príncipe absoluto do que cidadãos numa república livre, já que no primeiro caso, estando embora submetidos ao poder de um senhor, podem mandar em outros homens que se encontram numa posição inferior.

Amor-próprio e ambição possuem, contudo, um lado positivo, já que sem a comparação com os outros (provocada por tais paixões) não haveria **moralidade. É na comparação recíproca que surge a identidade individual e, portanto, a identidade moral dos indivíduos, isto é, sua consciência.** A volta para o estado originário, além de ser impossível, não seria desejável já que significaria a perda de toda moralidade. Rousseau é dolorosamente consciente dos limites da modernidade, mas não chega a rechaçá-la em nome de um saudosismo ingênuo; ao mesmo tempo em que lamenta as lacerações que a condição moderna abriu nas relações sociais e no interior do próprio indivíduo, ele salienta o que de positivo a modernidade trouxe para o homem: a moralidade, a consciência, o descobrimento da intimidade – esta esfera secreta, escondida dos demais, na qual cada um pode encontrar refúgio e alívio das loucuras da forçosa vida em sociedade.

O desejo de superioridade sobre os outros provoca o surgimento de desejos sempre novos que os indivíduos não conseguem satisfazer autonomamente. Nascem, então, a divisão e a especialização do trabalho que acaba definitivamente com a autarquia originária do homem natural (DD 94). Particularmente fatídica, na visão de Rousseau, é a agricultura, já que ela dá base ao surgimento da posse fundiária e da **propriedade**, que é causa de toda desigualdade. A sentença que abre a segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* é bem conhecida, mas vale a pena citá-la:

> "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus

> semelhantes: 'Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!'" (DD 87).

Contudo, também no caso da propriedade privada nem tudo é negativo, já que com ela surge, ao mesmo tempo, a justiça, cujo sumo princípio é "dar a cada um o que é seu" (DD 95), e já que ela permite o pleno desenvolvimento de nossas faculdades, pois a propriedade do solo se baseia no trabalho, isto é, nas habilidades dos indivíduos (nisto Rousseau segue Locke) e, portanto, as diferenças provocadas pelos talentos individuais "se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos", até nossas faculdades (a memória, a imaginação, o amor-próprio, a razão, o espírito) não se desenvolverem plenamente (DD 96). A este desenvolvimento das faculdades humanas correspondem, porém, a escravidão do homem de uma "multidão de novas necessidades" (DD 97) e sua dependência da natureza e dos outros homens. Estas necessidades novas e inaturais (pois são o fruto da sociedade) tornam o ser humano não somente infeliz, mas também moralmente corrupto. Ele aprende a servir os outros e a fazer-se passar por uma pessoa diferente daquela que é realmente: "ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes" (ibid.). A corrupção moral não é, portanto, uma constante antropológica (como em Maquiavel), mas o resultado de um processo histórico que em certo sentido foi inevitável (a própria Natureza nos obrigou a afastar-nos dela), mas que poderia e deveria ter tomado outro rumo. O momento decisivo que deu à história humana a direção atual foi quando, no estado de natureza que segue ao nascimento da sociedade e antecede o do Estado, os ricos (que "perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua") propuseram aos pobres um pacto iníquo que levou à criação de instituições injustas (DD 99 s.). **Não é a razão, portanto, que sugere aos indivíduos a criação do Estado por meio de um contrato: é o egoísmo dos ricos.**

Cabe, neste ponto, salientar a ingenuidade das categorias econômicas e sociológicas de Rousseau. Ele parte do pressuposto de que a quantidade de bens numa sociedade permaneça constante e acha, portanto, que a questão da desigualdade econômica pode ser resolvida simplesmente através de uma redistribuição desses bens;

fala genericamente em “ricos” e “pobres”, como se não houvesse outros grupos sociais; exalta uma autarquia extremamente difícil de ser realizada e condena qualquer forma de comércio e de contato entre os países, como veremos.

A diferença entre ser e parecer ser passa do plano individual ao social. Os astutos ricos inventam pretextos para manipular os pobres, apresentando cenários imaginários de horrores futuros e indicando (falsamente) como única saída a criação de instituições que na realidade servem somente a segurar seu poder e seus bens e, portanto, a reforçar a desigualdade dominante. Rousseau acusa os ricos não somente de ter enganado os pobres, mas também de ter distorcido a realidade: são justamente eles os que rapinam os outros do que era de todos, avançando ilegítimas pretensões de propriedade (ibid.). A polêmica de Rousseau contra os instrumentos ideológicos da classe dominante (polêmica que no célebre *Discurso sobre as ciências e artes* de 1750 atingia estas últimas, consideradas como os meios pelos quais a originária simplicidade dos costumes própria das antigas repúblicas foi corrompida em prol de uma sociedade – a do Antigo Regime – baseada nas diferenças de classes e de riquezas, no conceito de honra, em diversos graus de distinção social e nos marcos exteriores desta última) atinge agora o direito e o Estado, que servem somente para defender os privilégios de poucos. Contudo, já que é impossível voltar ao originário estado de natureza (onde reinavam autarquia e felicidade), a única alternativa é a de criar novas, mais justas instituições. Este é, justamente, o tema do *Contrato social*.

O contrato social proposto com base no caminho que leva à infelicidade social é aquele por meio do qual os ricos enganam os pobres. Porém, de acordo com a teoria de Rousseau, nem os ricos são felizes em tal Estado.

4.2 O Contrato social entre utopia e realismo

Apesar da centralidade do tema no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, no *Contrato social* (1762) a desigualdade econômica

e a injusta distribuição das riquezas desempenham um papel secundário. A única igualdade que o Estado deve garantir é a igualdade jurídica dos cidadãos, embora ele possa intervir quando a diversidade de rendas e de propriedade puder tornar-se um obstáculo à própria igualdade dos cidadãos (como quando, por ex., um cidadão é tão rico que pode comprar os votos de outros ou corromper juízes ou funcionários públicos). Como Rousseau reconhece, "na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm" (CS I, 9; 81 em nota).

O tema central do *Contrato social* é a legitimidade das instituições políticas que mantêm "a ferros" o homem, o qual "nasce livre" (CS I, 1; 53), como vimos na análise que Rousseau dedica à autarquia originária. Contudo, o nosso autor não quer pôr em discussão a própria existência da ordem social, que ele define "direito sagrado", isto é, intangível e superior ao indivíduo (mas nem por isso de origem divina, já que tal ordem se funda "em convenções", como afirma imediatamente depois Rousseau).

Rousseau começa sua análise da ordem social considerando várias formas que ele assumiu historicamente: a família, que serviu de modelo para as sociedades políticas primitivas (CS I, 2), os regimes baseados no direito do mais forte, que nunca são legítimos (CS I, 3), a escravidão, que também nunca é legítima, nem sequer quando for o resultado de uma renúncia voluntária à liberdade, já que tal ato seria cumprido somente por alguém que "não se encontra no completo domínio dos seus sentidos" e seria, portanto, "ilegítimo e nulo": "renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem (CS I, 4; 62). Portanto, se a origem da ordem social legítima não pode ser natural (como no caso da família), nem a força, nem a servidão voluntária, ela só pode encontrar-se numa convenção originária: **o pacto social**.

A título de uma interessante reflexão, releia o mito oferecido por Platão para explicar o surgimento da sociedade, apresentado em Filosofia Política I, e compare-o com o motivo apontado por Rousseau.

O ponto de partida é aquele descrito no Discurso: os obstáculos que a natureza lhes coloca ***obriga os seres humanos a juntar suas forças individuais para vencê-los***. Isto levanta uma questão prática fundamental:

> "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada

um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes" (CS I, 6; 69 s.).

Tal problema é resolvido pelo contrato social, que consiste na "*alienação* total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda". Desta maneira, já que cada um se aliena completamente, a condição é a mesma para todos (igualdade dos associados). Surge assim "um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia e que, por este mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade" (ibid., 71). Rousseau retoma, então, a analogia entre Estado e indivíduo já feita por Hobbes (entre outros), mas com uma diferença importante: o corpo político é formado não por meros súditos, mas por indivíduos que são, ao mesmo tempo, destinatários e autores das leis. Cada membro de tal corpo possui, portanto, uma dupla função: ele é súdito e soberano. Por isso, "o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa, nem pode visar a interesse contrário ao deles". Conseqüentemente, as decisões do soberano (isto é, da assembléia dos cidadãos autores das leis) nunca prejudicam os súditos (isto é, os próprios cidadãos enquanto destinatários das leis).

É neste momento que Rousseau introduz um conceito extremamente problemático, mas destinado a um enorme sucesso até hoje: o de **vontade geral**. Na realidade o nosso autor o retoma de um artigo sobre o direito natural escrito por ***Diderot***. Este afirmava que cada indivíduo é capaz de entender no silêncio das paixões quais são as obrigações recíprocas entre os homens e que a faculdade que lhe permite isso é, justamente, a vontade geral da espécie humana, que estabelece os limites de todos os deveres. Rousseau modifica profundamente tal conceito, negando primeiramente que os homens sejam capazes de distanciar-se das paixões e secundariamente que exista uma vontade comum a todos que nos permita pensar como cidadãos do mundo e não antes como membros de uma comunidade política particular (MG 119 s.). A vontade geral só pode ser a vontade de tal comunidade e, portanto, uma vontade particular com respeito às outras comunidades. É neste sentido que o termo permanecerá na história do pensamento político e, portanto, podemos atribuir sua paternidade a Rousseau.

DIDEROT, Denis. *Direito Natural*. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Baptiste. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso; Editora da UNESP, 2006, p. 77-82.

A vontade geral é para ele a vontade do corpo político e alveja sempre o bem comum. A ela se contrapõem seja a vontade particular dos indivíduos (ou de grupos), seja a **vontade de todos**, que expressa a soma de todas as vontades particulares dos indivíduos considerados isoladamente. Isto significa que a unanimidade numa decisão não é necessariamente garantia de que tal decisão expresse a vontade geral (todos os cidadãos poderiam ser corruptos e desejar algo que prejudica a comunidade como todo enquanto favorece cada um singularmente). Para dar um exemplo, um governo poderia decidir vender a investidores estrangeiros todos os recursos naturais do país para redistribuir os proventos entre os cidadãos e estes últimos poderiam apoiar unanimemente esta decisão pensando no dinheiro que cada um deles receberia imediatamente. Contudo, uma decisão deste tipo seria contrária ao interesse da comunidade política se incluirmos nela as gerações futuras ou se pensarmos na importância estratégica que tais recursos poderiam adquirir num momento sucessivo. **A vontade de todos os cidadãos não coincidiria neste caso com a vontade geral**.

Ora, a questão central é justamente a de identificar a vontade geral, já que até a unanimidade pode nos enganar. Rousseau é ambíguo neste respeito. Por um lado parece que ele oferece um modelo "aritmético" baseado num cálculo pelo qual seria suficiente eliminar da soma das vontades particulares "os mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente", de tal modo que o que resta é a vontade geral (CS II, 3; 91 s.). Por outro lado, parece que a vontade geral consiste numa espécie de transformação qualitativa das vontades particulares, por meio da qual os indivíduos deixam de desejar seus interesses específicos e passam a desejar o que é bom para a comunidade, incluídas (como no exemplo acima mencionado) as gerações futuras. Rousseau é explicito neste ponto quando afirma que, quando o povo não estiver corrompido, o bem comum sempre "se patenteia" (CS IV, 1; 199) e a vontade geral, portanto, se mostra de forma evidente, sem que os cidadãos precisem refletir sobre ela, ainda menos discutir entre si. Muito pelo contrário: Rousseau considera qualquer forma de debate e discussão na assembléia como perigosa e índice de que interesses particulares estão tentando prevalecer sobre o bem comum:

> "quanto mais reinar o acordo nas assembléias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante também será a vontade geral; porém os longos debates, as dissensões, o tumulto preanunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado" (CS IV, 2; 203).

Isso significa que os cidadãos chegam à assembléia para ratificar propostas feitas por outrem (a saber, os magistrados, sobre os quais voltaremos), não para avaliar alternativas. Eles devem fazer com que sua vontade particular corresponda à vontade geral sem, porém, ter discutido com os concidadãos sobre tal vontade. Se sua decisão for derrotada, significa que ele não conseguiu enxergar o bem comum, que – como vimos – se patenteia aos olhos dos que não se deixem cegar pelo egoísmo. Eis um passo muito claro neste respeito:

> "O cidadão consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é deles; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral. Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então, é que eu não seria livre" (CS IV, 2; 205).

Na visão de Rousseau, a verdadeira liberdade não é a do indivíduo no estado de natureza, mas só se atinge no estado civil; e também neste caso ela não consiste em ser quanto mais livre do Estado, como acham os liberais, mas em querer o bem comum; ela é, portanto, liberdade do egoísmo e das paixões individuais. Por isso, Rousseau afirma (numa das sentenças mais conhecidas do livro) que o cidadão que por egoísmo ou paixão recusar obedecer à vontade geral e que for constrangido à obediência pelo corpo político será forçado "a ser livre" (CS II, 7; 75).

Às dificuldades interpretativas ligadas à ambigüidade das maneiras em que Rousseau apresenta a vontade geral (ora como re-

sultado de um cálculo, ora como algo que se apresenta de maneira evidente ao cidadão que se libertou do seu egoísmo e de suas paixões) se acrescentam duas dificuldades teóricas ligadas ao uso do próprio termo "vontade". Tal termo, quando aplicado a uma comunidade, pode ser usado somente de forma metafórica, a menos que se recorra à figura de um representante, como faz Hobbes (neste caso a vontade da pessoa do representante – o soberano – é considerada expressar a vontade da comunidade); mas Rousseau rejeita a noção de representação, já que segundo ele o poder soberano não pode ser representado por ninguém, ***nem delegado a alguém***, pois neste caso o representante passaria a ser o soberano e o soberano originário (o povo) deixaria de sê-lo. Em segundo lugar, se a vontade geral não for o resultado de um cálculo, ela pressupõe uma certa definição do bem comum, já que este bem deveria aparecer de forma evidente. Isso implica a ausência de interesses diferentes entre os cidadãos e, portanto, a ausência de diferenças econômicas (que implicariam uma diferença de interesses) e a ausência de corrupção moral entre os cidadãos. O próprio Rousseau reconhece que tais condições não são preenchidas nas sociedades contemporâneas: isto, porém, coloca em questão o valor do modelo oferecido por ele, já que parece ser simplesmente irrealizável.

Referindo-se às eleições para o parlamento que caracterizavam o sistema político da Inglaterra, Rousseau afirma que o povo inglês é livre e soberano somente durante a eleição, mas volta à escravidão depois delas, já que com elas entrega a soberania aos deputados (CS III, 15; 187).

4.3 O exercício do poder, o legislador e a religião civil

Para Rousseau, a soberania é do povo e não pode ser alienada ou representada. Portanto, o povo deve exercê-la diretamente numa **assembléia popular**. Contudo, a decisão tomada por esta última, que constitui o poder legislativo, precisa ser implementada por um poder executivo. Rousseau recorre ainda uma vez à metáfora do corpo: como neste há uma vontade que se forma no cérebro e uma força exercida pelos nervos e pelos músculos, assim no corpo político há um poder que decide (o legislativo) e um que age obedecendo às decisões do primeiro (o executivo). Este poder não pode ser exercido pelos próprios cidadãos como nas antigas democracias (isto levaria a um conflito de interesses), mas por um corpo intermédio: o **governo** ou príncipe (CS III, 1;

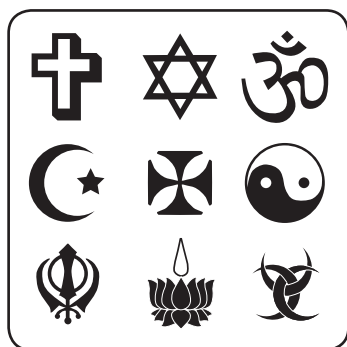
Rousseau faz uma analogia do poder no Estado que propõe com o corpo humano e seu funcionamento.

135 ss.), cujos membros se chamam magistrados. Seu poder é um poder comissário que lhe foi confiado pelo soberano, o qual pode limitar, modificar e retomar para si tal poder quando lhe aprouver (ibid., 137). Cabe ao governo também preparar as propostas de leis que deverão ser votadas nas assembléias, que sempre se abrem com uma dupla pergunta. A primeira é se o povo soberano quer manter a forma de governo atual. Em caso de resposta negativa, passar-se-á a decidir qual deve ser a nova forma de governo. Em caso de resposta positiva, o povo deverá confirmar sua confiança no atual governo ou substituí-lo por outro.

Na opinião de Rousseau existe uma proporção inversa entre o número de habitantes de um país e o número de membros do governo, por que “o governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte na medida em que o povo for mais numeroso” (CS III, 1; 139) e um governo pequeno é mais forte por ter mais unanimidade de intenções e rapidez de ação; ao mesmo tempo, um governo forte tende a abusar do poder e, portanto, o soberano (isto é, o povo) deve ser suficientemente numeroso para impedir que isso aconteça – conforme a teoria montesquiana do equilíbrio dos poderes. E ainda seguindo Montesquieu, Rousseau afirma que “em geral o governo democrático convém aos estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes” (CS III, 3; 148). Neste ponto, o genebrino compartilha com o autor do *Espírito das leis* a convicção de que não existe uma forma de governo que convenha a qualquer país (CS III, 8; 165), mas que cada país deveria possuir aquela que mais se conforma ao espírito do povo e ao seu caráter nacional (sobre este ponto voltaremos).

Ora, a primeira decisão sobre a forma de governo mais adequada para um determinado povo é tomada não pelo povo, mas pelo autor da constituição que estabelece se o Estado em questão será democrático, aristocrático ou monárquico. Esta figura, o **legislador**, merece particular atenção. Ele é “o mecânico que inventa a máquina” do Estado. Esta é uma tarefa árdua, já que atribuir a um povo uma constituição significa modificar a própria natureza humana, “transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser” (CS II, 7; 110).

O legislador de Rousseau (como o fundador de Estados de Maquiavel e o soberano de Hobbes) é superior às leis por ele emanadas. Mas há diferenças importantes. Pertence à idéia de soberania como Hobbes a define o fato de o soberano não estar vinculado por nada, nem pelas suas decisões anteriores; já o legislador de Maquiavel ou Rousseau possui uma relação mais complexa com suas leis. Uma vez que ele cumpriu sua tarefa, ele deve desaparecer, "pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis", como exige o princípio republicano do império das leis, "o que governa as leis não deve também governar os homens" (ibid.). Além de decidir qual forma de governo seja a mais adequada para um certo Estado, **o legislador deve também preparar o povo a reconhecer e seguir a vontade geral**, isto é, fazer do indivíduo particular um cidadão. Para tal fim ele deve servir-se de várias estratégias, que vão da criação de instituições apropriadas ao uso de técnicas e métodos de manipulação. O principal deles é, como em Maquiavel e Hobbes, a religião.

O papel da religião é duplo. Ela ajuda em primeiro lugar o legislador a impor ao povo as leis por ele pensadas. Em segundo lugar, como **religião civil** ela deve motivar os cidadãos a obedecer às leis. No que diz respeito ao primeiro ponto, Rousseau não se afasta muito de Maquiavel e da visão da religião como *intrumentum regni*. Nesta ótica, a religião é, no fundo, uma forma de superstição: o legislador consegue servir-se dela porque ela ameaça com punições horríveis quem transgrida a vontade divina (da qual as leis seriam expressão). Uma vez que as instituições tenham alcançado seu efeito, criando cidadãos virtuosos, esta forma supersticiosa de religiosidade deveria ser substituída por outra, a saber, a religião civil, objeto do último capítulo do livro.

Símbolos de algumas religiões. Rousseau entendia que o legislador deveria num primeiro momento usar a religião como instrumento para impor as leis que desejava impor à sociedade. Isso porque Rousseau compreendia religião como uma superstição que coloca em seus seguidores o medo de serem punidos caso não obedeçam aos preceitos dela.

Cada sociedade é inicialmente uma teocracia, pois quem governa consegue impor suas leis somente recorrendo ao argumento de que elas expressariam a vontade divina. Cada nação possui seus deuses exclusivos e cada guerra é, portanto, guerra de religião, na qual à derrota do inimigo corresponde a derrota dos seus deuses (até o bíblico deus dos judeus se gaba de ter aniquilado os outros deuses). Com Jesus nasceu uma distinção entre o sistema teológico e o político: o cidadão se encontra dividido entre a

obediência a César e aquela a Deus. Isto provocou instabilidade política e lutas internas.

Em conseqüência desta análise histórica, Rousseau identifica três tipos de religião: a do padre, a do cidadão e a do homem. A religião do padre é indiscutivelmente má, já que dá ao homem "duas legislações, dois chefes, duas pátrias" e o submete a leis contraditórias (CS IV, 8; 237). O modelo evidente, ainda que não citado explicitamente, é o catolicismo (como na crítica de Locke). A religião do cidadão corresponde às religiões pagãs descritas acima: cada povo tem seus deuses e sua religião exclusiva. Este tipo de religião é bom "por unir o culto divino ao amor das leis" e por fazer da pátria o objeto da adoração dos cidadãos. "É uma espécie de teocracia" na qual os padres são os governantes, mas tem o defeito de tornar os homens crédulos e supersticiosos e, sobretudo, de transformar "um povo em sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira a atmosfera do assassínio e do massacre, e crê estar praticando uma ação salutar ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses" (ibid., 238). Um povo como este vive num contínuo estado de guerra com os outros povos, que ele considera "infiéis, estrangeiros e bárbaros" (ibid., 237). Finalmente, a religião do homem é o cristianismo originário, o dos evangelhos (mas não necessariamente o cristianismo das igrejas, que lembra mais as teocracias ferozes acima mencionadas). Tal religião não tem templos, altares ou ritos e se limita ao culto puramente interior de Deus e aos deveres eternos da moral (ibid.). Contrariamente à religião do cidadão, o cristianismo originário considera irmãos todos os homens; contudo, justamente nisso consiste seu limite, já que ele não consegue criar um forte laço entre o Estado e os cidadãos e afasta antes estes últimos das coisas mundanas. Portanto, o conceito de república cristã representa uma verdadeira contradição, pois "o cristianismo só prega servidão e dependência. [...] Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos" (ibid., 240). Por isso, não há exemplos históricos de uma república deste tipo.

Existe, contudo, um tipo de religião que inspira nos cidadãos o amor pelos seus deveres: a religião civil. Trata-se de uma "profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar" e que, mais do que uma verdadeira religião, é um sentimento de

pertença à comunidade sem o qual "é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel" (ibid., 241). Como em Hobbes, então, é o soberano a estabelecer os artigos de fé. Os dogmas desta religião devem ser "simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários", para evitar as inevitáveis discórdias ligadas à diversidade das opiniões (como Hobbes, Rousseau tem um genuíno terror pelas opiniões dos cidadãos). Tais dogmas concernem a existência de Deus, a vida futura, a felicidade dos justos e a punição dos malvados, a santidade do contrato social e das leis. Há também um dogma negativo que proíbe a intolerância, entendida, porém, como intolerância entre as religiões; o soberano, pois, não pode ser tolerante com os infiéis ou os ateus: já que a religião civil é criada e mantida no interesse do Estado, quem não acredita nela é inimigo do Estado e como tal (não como ímpio) merece o exílio. Pior sorte cabe aos que afirmam aceitar os dogmas e demonstram com seus atos não levá-los em conta: eles devem ser punidos com a morte, já que cometeram o pior dos crimes, a saber: mentiram às leis (ibid.).

4.4 Do ideal à prática: o projeto constitucional para a Córsega

Rousseau é consciente de que os estados modernos passaram por um desenvolvimento irreversível, marcado por três características: (a) em primeiro lugar eles são demasiadamente extensos e populosos (portanto, não preenchem as condições físicas para ter uma boa república); (b) em segundo lugar, há neles uma excessiva desigualdade econômica (não preenchem as condições econômicas); (c) em terceiro lugar, os cidadãos se retiraram para o âmbito da sua esfera privada (não são, então, verdadeiros cidadãos) e são irremediavelmente corruptos (não preenchem as condições morais). Portanto, instituições republicanas podem florescer somente em estados pequenos que mantiveram uma estrutura agrícola, pois as duas causas principais da corrupção civil e moral dos indivíduos nos estados modernos são, segundo Rousseau, o comércio e a cidade. Na cidade, eles desenvolvem necessidades não naturais e dependem dos outros muito mais do que os camponeses, que vi-

vem quase em autarquia. O comércio, pois, põe em contato povos não contaminados com os corruptos.

O *Projeto de constituição para a Córsega*, de 1765, representa a tentativa de Rousseau de aplicar suas teorias políticas em uma sociedade real (diferente é o caso das *Considerações sobre o governo da Polônia*, de 1772, já que nelas se trata de reformar um Estado sem modificar sua estrutura básica). Segundo Rousseau, a Córsega preenche todos os pré-requisitos necessários para uma república. Primeiramente, os geográficos: pela sua posição isolada e pela sua relativa pobreza ela fica protegida de tentativas de conquista por parte de potências estrangeira; seu isolamento protege o povo corso das influências negativas de povos corruptos. Além disso, devem-se considerar os pré-requisitos econômicos: os corsos são um povo pobre, seu modo de vida extremamente modesto. Dedicam-se principalmente à pecuária, só em parte à agricultura e de maneira nenhuma ao comércio (e isso, novamente, reduz os riscos de contato com outros povos). Embora nunca tenham tido um Estado independente, não padecerem ainda às conseqüências negativas do despotismo e podem, portanto, ser facilmente educados à liberdade. A conclusão de Rousseau é que "o povo da Córsega se encontra naquela condição afortunada que torna possível instituir uma boa constituição; pode começar pelo princípio, tomando assim certas providências para evitar a degeneração" (PCC, 180). Retomando uma idéia de Montesquieu, ele afirma que "cada povo tem, ou deve ter, um caráter nacional, e se ele não existe será preciso começar por criá-lo" (PCC, 192). Portanto, neste escrito ele assume para si a dupla tarefa do legislador: dar aos corsos boas instituições e formar seu caráter nacional (isto é, modificar sua natureza até que na Córsega não haja mais indivíduos, mas tão-somente corsos).

O que Rousseau sugere aos corsos é a criação de um Estado autárquico baseado em agricultura e artesanato, e no qual não haja praticamente circulação de dinheiro (cf. PCC, 181 ss. e 199 ss.). A propriedade privada está submetida a fortes limitações por parte do Estado, particularmente no caso em que os cidadãos tentem subtrair-se às rígidas medidas que deveriam impedir praticamente

qualquer forma de mudança social. Rousseau cita expressamente o caso em que um cidadão deseje transferir sua residência para uma outra cidade corsa ou case com uma mulher estrangeira (mais do que um Estado autárquico, a Córsega de Rousseau parece ser verdadeiramente xenófoba: nenhum estrangeiro pode pedir a cidadania corsa; somente cada cinqüenta anos tal honra poderá ser concedida a um só estrangeiro particularmente meritório). Particularmente rígidas são as leis que regulamentam a cidadania. Rousseau prevê um direito de cidadania tripartido: há aspirantes, patriotas e cidadãos propriamente ditos. Para passar da classe mais baixa, a dos aspirantes, àquela dos patriotas, o indivíduo deve comprar um terreno e casar; para tornar-se cidadão ele deve ter pelo menos dois filhos (PCC, 199). Num fragmento do projeto (não presente na tradução brasileira), Rousseau exige até que quem chegue aos quarenta anos sem ter casado seja privado da cidadania. Deste ponto de vista, a sociedade ideal de Rousseau é uma sociedade fechada perante o exterior, caracterizada por uma mobilidade social nula e por uma economia de sobrevivência voltada exclusivamente ao bem da comunidade, não dos indivíduos (idealmente, o Estado deveria ser rico e os cidadãos pobres). Isto parece estar em contraste com a preocupação, tipicamente rousseauniana, com a felicidade dos indivíduos, mas corresponde ao pressuposto de que a maneira mais segura para garantir tal felicidade consiste na identificação com a comunidade política. Além de ser obrigados a ser livres, os cidadãos da república de Rousseau são, portanto, obrigados também a ser felizes.

As idéias de Rousseau representaram uma fonte de inspiração teórica e prática para muitos dos protagonistas da Revolução Francesa de 1789. Isto vale sobretudo para a idéia de que o poder legislativo deve ser a expressão de uma vontade geral e de que somente neste caso se pode dizer que nele reside a verdadeira soberania popular. Até pensadores que não foram radical-democráticos, como **Emmanuel Sieyés**, autor do célebre panfleto ***O que é o Terceiro Estado?*** (um dos manifestos da Revolução, publicado em 1789), defenderam a idéia de que a assembléia legislativa deve pensar em realizar a vontade geral do povo e não em defender interesses particulares. Os revolucionários mais radicais, como os

Consultável no original em: <http://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99estce_que_le_tiers_%C3%A9tat_%3F>.

jacobinos ***Maximilien Robespierre*** e **Louis de Saint-Just**, se inspiraram em Rousseau ao salientar o aspecto moral da cidadania e ao exigir dos cidadãos uma virtude cívica que os levasse a identificar-se com a pátria e a querer somente o bem comum, deixando de lado seus interesses privados. Até o culto da Razão imposto por eles se aproxima da religião civil de Rousseau. Contudo, raramente o pensamento de um filósofo foi objeto de tantos mal-entendidos e de interpretações tão opostas como o do genebrino. Uma causa disto deve ser encontrada, sem dúvida, na ambigüidade do próprio Rousseau, mas também no diferente sentido que termos como "povo", "lei", "democracia" assumiram ao longo do tempo. Com certeza, o seu permanece ainda hoje um pensamento vivo e capaz de suscitar as reações mais diversas.

Maximilien Robespierre, o mais conhecido membro do partido Jacobino e um dos principais responsáveis pela instauração do assim chamado Terror (1793-94).

Leitura recomendada

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato social / Ensaio sobre a origem das línguas* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

________. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens / Discurso sobre as ciências e as artes* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 2000.

Reflita sobre

- Segundo Rousseau, o fim da vida humana é a felicidade; contudo, há vários caminhos para alcançá-la. Quais?
- Em que consiste o pacto iníquo criticado por Rousseau? Como – segundo ele – se chegou à situação de corrupção política e moral que caracteriza a sociedade da sua época?
- Pode-se dizer que o pensamento político de Rousseau é um pensamento utópico? Busque justificar sua resposta.